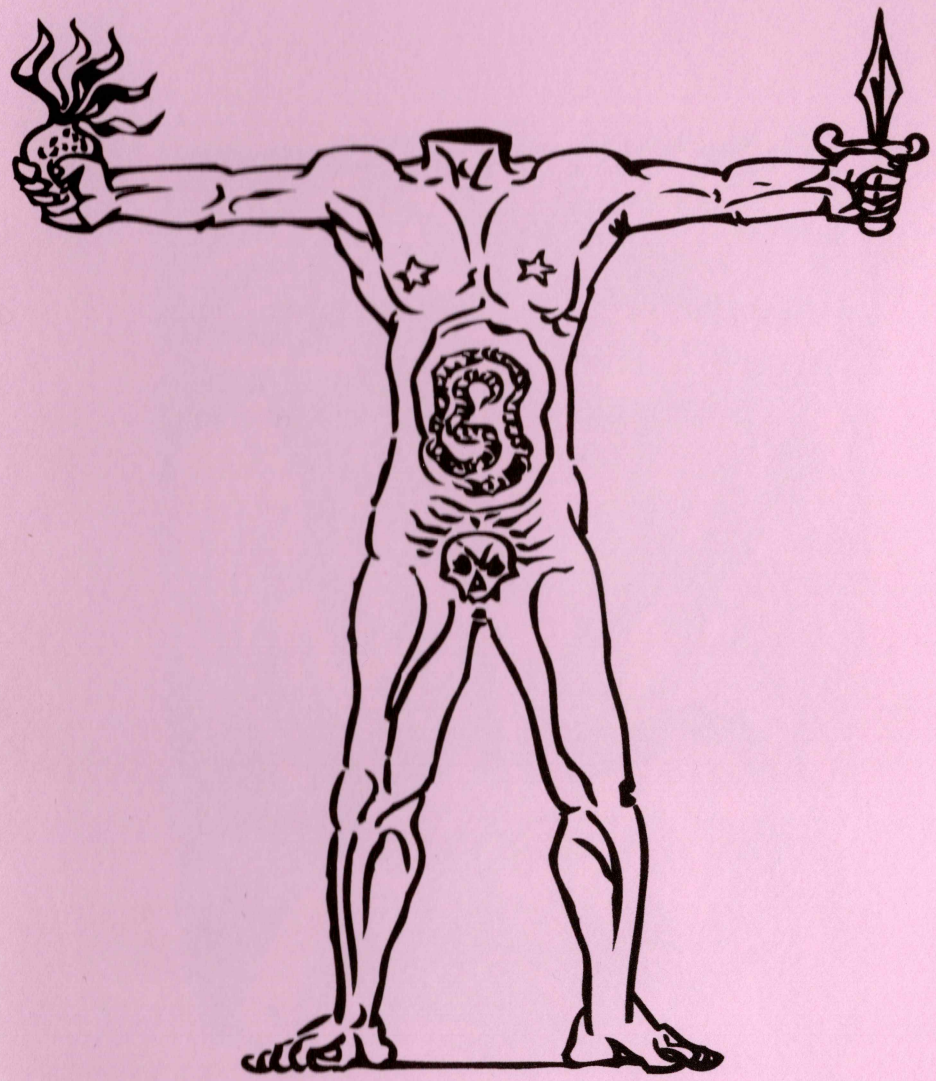
Cultura e Barbárie



ACÉPHALE

RELIGIÃO SOCIOLOGIA FILOSOFIA REVISTA PUBLICADA 4 VEZES POR ANO

Nos 3-4
30 REAIS

DIONISOS

JULHO
1937

POR G. BATAILLE • R. CAILLOIS • P. KLOSSOWSKI • A. MASSON • J. MONNEROT

DIONYSOS

ACÉPHALE

DIONISOS

■

DIONISOS 3

O deus Dionisos 3

Nietzsche Dionisos 4

Jules MONNEROT: *DIONISOS FILÓSOFO* 9

Georges BATAILLE: *CRÔNICA NIETZSCHIANA* 15

O apogeu da civilização é uma crise que decompõe a existência social 15

A recuperação do mundo perdido 16

A solução fascista 17

Do céu cesáreo à terra dionisíaca: a solução religiosa 18

Nietzsche Dionisos 19

A representação de «Numância» 20

«Numância! Liberdade!» 21

Os mistérios dionisíacos 23

Roger CAILLOIS: *AS VIRTUDES DIONISÍACAS* 26

DECLARAÇÃO RELATIVA À FUNDAÇÃO DE UM «COLÉGIO DE SOCIOLOGIA» 28

Pierre KLOSSOWSKI: *DOM JUAN SEGUNDO KIERKEGAARD.* 29

QUATRO DESENHOS DE ANDRÉ MASSON

Dionisos 1

A Grécia trágica 5

O «universo dionisíaco» 7

O touro de «Numância» 15

■

JULHO 1937 · · · NÚMERO DUPLO

DIONISOS

■ Toda a antiguidade viu Dionisos como o distribuidor do vinho. Mas o conheceu também como o Frenético que faz dos homens possessos, que os devolve à selvageria, que chega a fazê-los espalhar sangue. Dionisos era o próximo e o companheiro das almas dos mortos e misteriosas consagrações o nomeavam seu mestre. Era a seu culto que pertencia a representação dramática... Era ele quem fazia nascer as flores da primavera; a hera, o pinho, a figueira estavam ligados a ele; mas o dom mil vezes bendito da vinha deve ser colocado muito acima desses benefícios da natureza. Dionisos era o deus da embriaguez feliz e do amor extático. Mas era também o Perseguido, o Sofrente, o Morrente, e todos aqueles que amava e que o acompanhavam deviam tomar parte em sua sorte trágica (Walter OTTO, Dionysos, Frankfurt, 1933, p. 49).

■ Quem é Dionisos?
O deus do êxtase e do pavor, da selvageria e da entrega feliz, o deus louco, cuja aparição põe os seres humanos em delírio, manifesta já em sua concepção e em seu nascimento o caráter misterioso e contraditório de seu ser. Era filho de Zeus e de uma mortal. Mas antes de tê-lo posto no mundo, esta foi queimada pelo raio de seu noivo celeste (Dionysos, p. 62).

■ Assim como os mitos do nascimento, os mitos da aparição de Dionisos manifestam também já muito de sua essência.
Em sua concepção, o elemento terrestre tinha sido tocado pelo brilho do céu divino. Mas na associação do celeste e do terrestre, que se exprime no mito do duplo nascimento, o caráter pesado de lágrimas da vida humana não era suprimido e sim mantido em contradição brutal com o esplendor sobre-humano. Quem nasceu desse modo não é somente aquele que grita de alegria, que traz a alegria, é também o deus doloroso e morrente, o deus da contradição trágica. E a violência interior dessa dupla natureza é tão grande que entra como uma tempestade no meio dos homens que ela aterroriza e cuja resistência abate com o chicote da loucura. Tudo o que é habitual e ordenado deve explodir em estilhaços. A existência se torna subitamente embriaguez — embriaguez da felicidade explosiva, mas também embriaguez do pavor (Dionysos, p. 74).

■ Quando Dionisos veio a Argos, como não queriam celebrar seu culto, tornou as mulheres dementes a tal ponto que elas fugiram para a montanha e dilaceraram as carnes de seus filhos recém-nascidos... Aura, amada de Dionisos, matou e devorou um de seus filhos de tenra idade... (Dionysos, p. 98-99).

■ Um deus frenético! Um Deus à essência do qual pertence ser louco! O que viveram ou viram os homens aos quais se impunha o que há de impossível nessa representação?
O rosto desse verdadeiro deus é o rosto de um mundo. Não pode haver deus louco a menos que exista um mundo louco que se manifeste por meio dele.

Onde está esse mundo? Será que ele ainda pode ser encontrado e reconhecido por nós? Só o próprio deus pode nos ajudar nessa via...
Aquele que engendra o vivente deve ser engolido pelas profundezas originais, moradas das potências da vida. E quando volta à superfície, há um brilho de loucura em seus olhos, porque lá, embaixo, a morte coabita com a vida. O próprio mistério original é louco — o seio do dilaceramento e da unidade dilacerada. A esse respeito, não precisamos apelar aos filósofos... A experiência da vida e os ritos de todos os povos e de todos os tempos testemunham.
A experiência dos povos fala: lá onde nasce o vivente, a morte está próxima. E na medida em que há vida isso é vivente, a aproximação da morte cresce, até o instante mais alto, até a feitiçaria do devir novo, quando morte e vida se chocam numa alegria louca. O turbilhão e o *frisson* da vida é profundo porque morto de bêbado. Toda vez que a vida se engendra de novo, a parede que a separa da morte se abre por um instante (Dionysos, p. 128-128).

■ Não era somente a abundância de vida e a fecundidade que fazia do Touro uma das formas de Dionisos, mas também sua loucura furiosa, seu caráter perigoso... (Dionysos, p. 154).

■ Sua lascívia frequentemente mencionada deve ter feito do bode um dos animais dionisíacos... (Dionysos, p. 155).

NIETZSCHE DIONISOS

■ Um deus bêbado, um deus demente... As hipóteses rapidamente construídas que reconduzem toda significação ao nível da média só fizeram desviar o olhar dessa representação. Mas a história atesta sua força e sua verdade. Ela deu aos gregos um sentimento de embriaguez tão grande e tão aberto que, milhares de anos após a ruína de sua civilização, um Hölderlin, um Nietzsche podiam exprimir seu último e mais profundo pensamento em nome de Dionisos. E Hegel representava o conhecimento da verdade com a ajuda de uma imagem dionisíaca, ao afirmar que ela era «a vertigem da bacanal, na qual não há um participante que não esteja bêbado» (Otto, Dionysos, p. 50).

■ Eis aí meu universo *dionisíaco* que se cria e se destrói eternamente a si próprio, este mundo misterioso das volúpias duplas, eis aí meu «além do bem e do mal», sem finalidade, a menos que a felicidade de ter cumprido o ciclo seja uma finalidade, sem querer, a menos que um anel tenha a boa vontade de girar eternamente sobre si mesmo e sobre nada mais, em sua própria órbita. Este universo que é o *meu*, quem então será lúcido o bastante para vê-lo sem desejar perder a vista? Forte o bastante para expor sua alma a esse espelho? Para opor seu próprio espelho ao espelho de Dionisos? Para propor sua própria solução ao enigma de Dionisos? E aquele que fosse capaz disso não deveria fazer *ainda mais*? Noivar com o «ciclo dos ciclos»? Jurar seu próprio *retorno*? Aceitar o ciclo em que eternamente abençoará a si mesmo, afirmará a si mesmo? Com a vontade de querer todas as coisas de novo? De ver voltar todas as coisas que foram? De querer ir a tudo aquilo que deve jamais ser? Vocês sabem agora o que é o *mundo* para mim? E o que quero quando quero este *mundo aqui*? (Nietzsche, Vontade de potência).

■ Quando da Festa do Asno, em Zaratustra, é dito expressamente que o assassino de Deus não é somente culpado da morte de Deus, mas também de sua ressurreição sob uma forma nova: pois entre os deuses, a morte não é mais do que um preconceito; eles não fazem mais do que se despojar, mas não morrem e não se saberia jamais prever «quantos novos deuses serão ainda possíveis». De fato: «quase dois mil anos transcorreram e nem um só novo deus!» O papa, privado de Deus pela morte deste, vem adorar o novo deus sob a forma travestida de um asno. Esse asno, do fundo de sua sabedoria escondida, dionisíaca, nunca diz: Nein (Não), mas sempre: I-A (Ja: Sim). O Homem-mais-feio oferece vinho ao asno, pois Dionisos é um deus de vinhateiros; e todos os personagens de Zaratustra se reúnem solenemente em torno do asno divino. Da mesma forma, o Viajante e sua Sombra, o Profeta do Niilismo, todos esses homens superiores do desespero adoram o asno abençoante; pois sua vontade superior do nada se vê liberada no asno afirmador e chega à forma suprema do ser que se quer a si mesmo. Zaratustra, o «mais pio dos ateus», se torna ele próprio Zaratustra-Dionisos, em nome de quem Nietzsche consuma a última transformação que o faz passar do princípio heroico do EU QUERO ao princípio «idêntico aos deuses» do EU SOU. Esse princípio é idêntico aos deuses porque através dele se torna fácil aquilo que parecia penoso anteriormente. «Os deuses vivendo com leviandade: está aí o embelezamento supremo que cabe ao mundo; neste sentimento, quão difícil a vida é de viver» (LÖWITH, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen, Berlim, 1935, p. 55).

■ Ariadne, o labirinto, o Minotauro, Teseu e Dionisos, a todo esse domínio mítico, Nietzsche não cessa de voltar o tempo todo, sob uma forma enigmaticamente ambígua, cada vez que quer indicar o último segredo da verdade: que a verdade é a morte...

O labirinto cujos dédalos não oferecem saída e que reserva a destruição pelo Minotauro é a finalidade e o destino do pesquisador. Aquele que ensaia a absoluta independência do conhecimento, sem a isso ser coagido, prova por esse feito uma audácia desencadeada. Entra num labirinto, multiplica vezes mil os perigos que a vida comporta por si só, e dentre os quais não é o menor o de que ninguém veja com seus olhos como e onde se desgarra e se isola, para findar por ser despedaçado por algum Minotauro das cavernas da consciência. No caso de um tal pesquisador sucumbir, isso se produz tão longe de toda a compreensão humana que os homens não o sentem nem podem se compadecer — e ele não pode voltar de lá...

A verdade... conduz ao interior do labirinto e nos entrega à potência do Minotauro. O sujeito do conhecimento tem ainda, por esta razão, uma finalidade totalmente outra: um homem labiríntico nunca busca a verdade, mas sempre sua Ariadne — diga ele o que disser. A busca da verdade o arrasta em direção àquilo que lhe é outro, àquilo que é em si mesmo como verdade, mas a nenhuma das verdades que são tomadas como verdade. O que Ariadne é, Nietzsche não o disse ou não o «pôde» dizer.

E no entanto ela própria volta a se tornar para ele a morte...

Nietzsche, na medida em que é Dionisos, se torna a verdade que abraça de uma só vez vida e morte, verdade do fundo da qual ele diz a partir de então a Ariadne: «Eu sou teu labirinto». Será Dionisos a verdade lá onde o obscu-

ro, na medida em que ele próprio pertence à verdade, libera a verdade e a supera porque as peripécias paradoxais da busca da verdade se encerram no círculo do vivente em um ser que somente então — em Dionisos — é o verdadeiro? Toda compreensão para toda experiência propriamente dita do que Nietzsche não diz mais se detém aqui (JASPERS, Nietzsche, Berlim, 1936, p. 201-202).

■ Por inumeráveis que tenham sido os traços que é possível perceber nesse mito, para Nietzsche não se trata de compreendê-lo; trata-se apenas da escolha consciente de um símbolo que lhe parece útil para sua própria filosofia. Eis porque Dionisos é alguma coisa essencialmente diferente do mito antigo, alguma coisa que no fundo devém sem jamais tomar forma.

Dionisos é antes de mais nada o símbolo da *embriaguez* «em que a existência festeja sua própria transfiguração». «Quando floresceram o corpo e a alma gregos... nasceu esse símbolo carregado de mistérios... Aqui foi dada a medida comum, em vista da qual tudo o que cresceu depois foi estimado curto demais, pobre demais, estreito demais: — basta que se pronuncie a palavra Dionisos diante dos melhores nomes e das melhores coisas modernas, diante de Goethe por exemplo, ou diante de Beethoven, de Shakespeare, ou de Rafael: e de chofre sentimos que nossas melhores coisas e nossos melhores instantes são julgados, Dionisos é um juiz!» (16, 388).

Dionisos é além disso o contrário de Cristo, é a vida trágica oposta à vida aos pés da cruz: «Dionisos contra o crucificado». Esse contrário *não é*: uma diferença quanto ao martírio, — o sentido deste é que é diferente... o problema que se coloca é aquele do sentido do sofrimento: ou o sentido cristão, ou o sentido trágico. No primeiro caso ele será a via de um ser santificado; no segundo caso o ser comporta santidade o bastante para justificar uma vida terrível de sofrimentos. O homem trágico aprova mesmo o sofrimento mais áspero: ele é suficientemente forte, pleno, divinizador para isso; o cristão nega o que há de mais feliz sobre a terra... O Deus na cruz é a maldição sobre a vida, o conselho de se liberar dela; — Dionisos posto em pedaços é uma conjuração da vida: ela renasce eternamente e voltará eternamente da destruição (16, 391).

Diante da figura evanescente desse Deus, a concepção indeterminada de Nietzsche termina — como anteriormente seu pensamento — «numa Teodiceia, ou seja, numa aprovação absoluta do mundo — mas pela mesma razão por que se o havia desaprovado até então» (16, 372).

Entretanto, Dionisos não poderia jamais ser um Deus ao qual se dirigem preces, ao qual se consagra um culto. Ele é, no fim das contas, o «Deus que filosofa» (14, 391). Tem todas as particularidades do novo filósofo que Nietzsche vê vir, ou que ele próprio sente ser: ser o «deus tentador» e o «grande equívoco». Nietzsche tem consciência da estranha novidade de semelhante símbolo: o simples fato de que Dionisos seja um filósofo, e de que, por conseguinte, os Deuses também filosofem, me parece uma novidade.

A autoidentificação de Nietzsche com Dionisos, ainda escondida na frase: «eu sou o último discípulo e iniciado do deus Dionisos», ele a cumpre fatualmente no início da loucura (JASPERS, Nietzsche, p. 330-332).

DIONISOS FILÓSOFO

Fique tranquilo: eu sou Deus! tomei esse disfarce (1)

Nietzsche é um feroz legislador — sem cidade. Um criador de religião que a seu redor não vê — ninguém. Essa crucificante ausência se faz poesia em *Zaratustra*.

Deus dispõe. Seja o que Deus quiser. Mas Deus está morto. É preciso, portanto, postular a essa sucessão vacante uma candidatura que tenha chance de prevalecer. «A inocência do devir» estando restabelecida, a maior liberdade possível se oferece a quem for potente o bastante para tomá-la. Que se peçam então contas a esse demônio: não se obterá em resposta nada além do riso mais feliz.

O poder existe, arbitrário. É uma graça que é *dada*. O poder é a força sagrada que não pode ter razões, pois que as razões vêm depois dela, não antes. Abaixo, não acima. Como a busca da presa alimentar ou sexual, a cômoda «tendência a perseverar em seu ser», a bem conhecida «luta pela vida», o poder move os homens. O universo humano se comporta como um jogo de campos magnéticos. Os homens se atraem, se repelem, se agregam aqui como grãos de limalha, acolá fogem uns dos outros como bolinhas de mercúrio. A atração sexual bem marcada e brutal, só ou quase só ela, tem direito de cidadania nas explicações e nos discursos. Mas, margem desmesurada das investigações recomendadas e das efusões admitidas, e por dentro mais próximos do que eles próprios de seu real objeto, profundos e possantes movimentos de atração e repulsão prosseguem um curso labiríntico, ora quebrado como por jogo, ora sinuoso e contínuo como um grande sistema. É possível ver, num grupo de crianças, a maior parte delas orientar, inflectir, entortar sua conduta de maneira a agradar ou desagradar a alguns que não são necessariamente os mais favorecidos pela classe, pela fortuna e pelo espírito. Os refratários desempenham aqui o papel de exceções que confirmam a regra. Em tudo aquilo que simula, mesmo que à maneira de um eco longínquo, a estrutura de um clã, certos seres têm o poder de mobilizar a afetividade humana. Atraindo os raios do amor, do ódio, do medo, eles são aqueles a quem alguma coisa acontece; retêm ou expulsam, provocam mais vida, dão gosto à existência, se deslocam num ar que alimenta as paixões e não há quem permaneça indiferente a eles. É arriscado, mas tentador, buscar analogias entre a noção de tal poder e aquela de *mana* que Frazer evoca tão felizmente em *As origens mágicas da realeza*. Ninguém duvida, e a conversa mais banal o atesta, de que o dom de comandar, o dom de hipnotizar, o dom de provocar o amor *participam* uns dos outros, se fundem e se confundem quando a temperatura afetiva a isso se presta; e se pronunciam as palavras «loucura», «doença», «intoxicação», «encanto»,

«possessão», «feitiço». Por meio de recursos secretos, a injustiça, mesmo através das malhas dos regimes que substituem o mais ostensivamente possível falsas desigualdades às naturais, rege as relações humanas, cumula de dons o dotado, desgraça o desgraçado. Que esses fatos de poder, esses fatos sagrados sejam tema de literatura, não objetos de ciência, é algo a se deplorar ativamente. A luta das classes, as lutas pela vida, os conformismos de grupo podem se endurecer e jogar todo seu peso sobre os fenômenos de poder: revelam-se assim mesmo impotentes para anulá-los e esses «fatos sagrados» ora opõem aos outros fatos surdas resistências, ora lhes infligem exemplares fracassos.

Por certo, «a supremacia do mandarim jamais significa nada de bom», e, decerto, a ciência duramente adquirida não confere o poder vivo; mas se ela não o serve, ele se estraga hoje. Sigamos essa luminosidade no dédalo nietzschiano.

A potência de dispor do homem, não aquela que tenta ganhar alguns dias, mas aquela que lança os dados da história sobre o tapete dos séculos, Nietzsche quer que ela seja *reintegrada*, para além da utilidade, do tédio, das mecanizações, *num ciclo obnubilante de fatos profundamente naturais*: em meio ao amor, à vida despendida com fasto, oferecida com fervor, à dança diante da força e da beleza, ao magnetismo humano e aos feitiços naturais, à primavera e à morte. O «criador cesáreo da cultura», que, escultor, *tem o tempo* de esculpir a matéria humana, este é o arauto do poder, que não é uma coisa que se *tenha* mas uma coisa que se *é*.

«Uma nova raça de filósofos se levanta. Ouso batizá-la com um nome perigoso. Tais como os adivinho, tais como se deixam adivinhar — pois está em sua natureza querer permanecer um pouco enigmas — esses filósofos do porvir gostariam de ter, justa e talvez também injustamente — o direito de serem chamados *sedutores* (2)... Curiosos até o vício, pesquisadores até à crueldade... (eles possuem) almas anteriores e posteriores, cujas intenções últimas ninguém penetra, primeiros planos e planos de fundo que ninguém ousaria percorrer» (3).

Neles, Dionisos dança e Dionisos filosofa. O pensador em quem ele se manifesta se sente «mais rico de si mesmo, mais novo... penetrado e surpreendido como que por um vento de degelo, talvez mais incerto, mais delicado, mais frágil, mais quebrado, mas pleno de esperanças que não têm ainda nenhum nome, pleno de quereres e correntes novas, de contracorrentes e de malquereres novos» (4).

O filósofo dionisíaco, segundo Nietzsche, é o intercessor entre o poder e a ordem.

A palavra «mito», além do sentido de mentira pura e simples de que a vulgaridade contemporânea a dotou, possui várias acepções que vão se perder umas nas outras e dão lugar a equívocos fecundos, salvo aos olhos de um pensamento por demais apressado. O mito, no sentido literário e platônico da palavra, é um procedimento que substitui a prova pelo relato e a demonstração pela imagem. Os mitos que o mitógrafo estuda outrora formavam um corpo vivente com ritos. Desde a extinção desses ritos, muitos deles erram como, em certas religiões «primitivas», os mortos privados de sepultura. A arte é frequentemente então seu cemitério, as obras primas clássicas seus belos sarcófagos (5). Mas enquanto os mitos pagãos repousam na arte a título de símbolos corretos e de recreações higiênicas, do folclore, e mesmo da literatura, emergem mitos novos. Gestas de heróis que, tendo ou não existido, são absolutamente recobertos pelo que a imaginação da posteridade fez deles. A oferenda feita a esses heróis consiste em papel. Eles nutrem periodicamente a insuficiência, as nostalgias, os terrores humanos. Já que os homens não podem realizar definitivamente os desejos que ilustram, nem se desvencilhar deles, esses heróis estão presentes à maneira dos remorsos e das tentações: «Eu sou um livro, mas tu vives, não é?» Fausto e Dom Juan são excelentemente tais repreensões, tais heróis e tais mitos (6).

Um dia, Nietzsche escreveu em seu caderno: «Harmonia do Criador, do Amante e do Conhecedor na potência» (7).

É feliz e justo que Dom Juan se chame *o sedutor*, como aliás o Diabo, que se chama também *Lúcifer*. É o «estado dionisíaco» que Dom Juan, como de certo também o diabo, persegue freneticamente, estado em que a análise nietzschiana distingue «o instinto sexual, a embriaguez, a crueldade que pertencem todos à mais antiga alegria de festa no homem». Opinioso, Dom Juan quer que toda mulher encontrada seja mediadora. Jamais ele se deixa desviar de seu destino, flexionar, inflectir, deformar, utilizar. Nem o rei, nem o dinheiro, nem seu pai, nem a piedade...

O cristianismo decretou que o casal excitação erótica-êxtase seria separado, que o êxtase faria parte de um mundo, de uma ordem para além da carne. Já Dom Juan, instituindo sobre as criaturas de Deus uma grande experiência, não dá bola nem para o criador nem para aqueles que precisam deste para viver, e se comporta como se não houvesse Deus, ao menos outro que não ele próprio. «Sentado à grande mesa da gozação e do jogo», para sempre indene de toda má consciência, ele jogará a partida até o fim, mesmo que as armas desleais e as cartas trucadas do sobrenatural joguem contra ele. A última coalizão de Deus e de um mundo que ainda obedece a Deus (mas por quanto tempo?) mostrará somente até que alto grau pode subir sua potência de desafio. O estado dionisíaco que Dom Juan busca conquistar pela violência, pela astúcia e contra tudo, ilumina uma vida que não seria «uma outra vida» senão por ser a vida menos fora de si mesma. O mito de Dom Juan nos fala de um desejo incoercível do qual os homens participam e no qual comungam, longe de toda igualdade abstrata e de toda concessão ao maquinal. Desejo que o herói mítico tem

o privilégio de ilustrar, a humanidade tendo-lhe aqui, salvo exceções, por uma duração ilimitada e até tempos melhores, delegado seus poderes.

A religião dionisíaca, organização coletiva e sagrada da busca do êxtase pelo eretismo e pela efervescência, aparece a Nietzsche como um clarão através da noite dos tempos e de sua própria noite. Ele escruta com seus olhos profundos seu reflexo nos textos sagrados e nos livros eruditos.
É possível, sempre foi possível, propor uma explicação sistemática da existência humana em todos os seus graus em função dos estados dionisíacos; da busca de semelhantes estados, da variável desigualdade dos homens diante deles, da comunhão de homens neles.

«Quantos deuses novos são ainda possíveis! Há tantas coisas estranhas que já passaram diante de mim, nesses momentos fora dos tempos que caem na vida como que da lua, em que não se sabe absolutamente mais quanto se é já velho e quanto ainda se poderá ser jovem» (8). Mas quem pensasse que o êxtase individual, a efusão passageira, mesmo carregada da mais preciosa intensidade, é em si um fim nietzschiano, se enganaria gravemente. Nietzsche não visa a nada menos do que fazer definhar e esvaziar de seu sangue as tradicionais noções de mito e de realidade, assinalando a cada uma delas, na medida em que não é mais do que ela mesma, empobrecida por seus limites, uma posição comportada e modesta como têm agora o tempo, o espaço newtonianos. A sorte que ele lhes reserva é a de serem subjugadas e compreendidas a título de casos ridiculamente particulares, numa síntese agressiva, voraz e dominadora. Ele entende que a tragédia, ao retornar a suas origens, olvida a função de espetáculo que a isola miseravelmente, de sorte que, abandonando a estética pela *estesia*, o criador não cria arte, mas história, não representa mais uma peça e sim joga uma partida cuja aposta não é céu algum, mas a terra.

É preciso pois que o mito solicite o fato, o invada, o mine e o metamorfoseie; buscando a encarnação que ele espreita, rodeia, disposto a fazer flecha de qualquer pedaço de madeira, criação de qualquer realidade. Não é mais preciso que o sedutor, votado a Dionisos, seja rejeitado da comunidade como um dejeto cuja presença põe em risco a própria vida do organismo, que se desespera por tê-lo produzido. Mas sim que ele desemboque doravante, sem sair de seu mito, em pleno sol, em plena sociedade.

Vê-se que o problema da ficção ou da verdade não se coloca a propósito do mito moderno e nietzschiano de Dionisos que, prospectivo e não retrospectivo, só se adorna com as cores de um longínquo passado para melhor abraçar o porvir.

É em vão que se oporia a Nietzsche que o tempo dos mitos já era: ele não crê nisso nem um pouco; que a ciência existe: ele esperava essa objeção.

«Atendentes de loja do espírito, caixeiros viajantes da cultura», eis como o erudito professor Friedrich Nietzsche trata os literatos. Ele poupa ainda menos seus eruditos colegas: «eles tricotam as meias do espírito... se os tocamos com a mão, soltam involuntariamente poeira em torno de si como sacos de farinha: mas quem imaginasse que sua poeira vem do grão e da glória dourada dos campos de verão... são bons movimentos de pêndulo desde que se tenha o cuidado de dar corda neles» (9). Entretanto, Nietzsche, o filósofo, que se nutre de Nietzsche, o filólogo, é o que se pode imaginar de mais afastado de todo obscurantismo: «Meus irmãos! não o escondemos de modo algum: a ciência está aí, uma força formidável, nova, crescente, tal como jamais se viu, com asas de águia, olhos de coruja, patas de dragão» (10).

A ciência põe a serviço da vida materiais de tão rica diversidade! Cruel, aguda como uma caça mui refinada ao homem, ela aciona a agressividade humana sob sua forma mais longínqua, mais estranha, mais distante...

Mas «a ciência não é autônoma... não possui uma finalidade, uma vontade... ela é agora o refúgio de toda sorte de descontentamento, de incredulidade, de remorso, de *despectio sui*, de má consciência — ela é a própria inquietude da falta de ideal, a dor da ausência de um grande amor, o descontentamento de uma temperança forçada...» (11). «O homem objetivo que não maldiz nem injuria mais como faz o pessimista, o sábio ideal que representa o instinto científico chegado à sua plena floração... é certamente um instrumento precioso entre todos, mas é preciso que ele esteja na mão de alguém mais potente do que ele» (12). Esse «mais potente do que ele» é o sedutor, *Dionisos philosophos*, natureza, mas sábia e filosofante. «É preciso parar de confundir os trabalhadores filosóficos e em geral os homens de ciência com os filósofos». Os trabalhadores filosóficos colocam em fórmulas valores estabelecidos, os «sedutores» têm por missão «*subjugar o passado*». Eles são a espécie de homens «que quer arriscar enquanto os outros nada querem arriscar», aqueles «que dizem sim a tudo o que é problemático e terrível». «Nós somos outra coisa além de simples eruditos; embora seja inevitável que, entre outras coisas, sejamos também eruditos. Temos outras necessidades, outro crescimento, outra digestão» (13).

Os sedutores são «desarrazoados», «jogam um jogo dos infernos», provocam algumas vezes a embriaguez neles mesmos como a exaltação dionisíaca o fazia utilizando o vinho trácio. Estão na terra como se obedecessem ao imperativo: «morre ou cria». Mas não obedecem. São o poder. Cabe-lhes criar. Entretanto, toda criação é escândalo. A distância do antes ao depois, do nada a alguma coisa, quando transposta, arranca a tudo o que já é atrozes gemidos vindos do mais profundo, provoca um horror bestial, sagrado, frequentemente assassino.

Os mestres científicos caçam e armazenam os animais preciosos, os vegetais inauditos, as maravilhosas especiarias. Preparam até o festim de imortalidade. Mas, para transformar esse festim em sangue de heróis e de deuses, é preciso que haja heróis e deuses. Só os «sedutores» possuem o entusiasmo, a cólera, a indignação, o riso sagrados que do saber fazem o martelo iconoclasta, a faca vivissectora e a mais grandiosa orquestra.

Nietzsche despreza infinitamente tudo o que é *invidia* e, como diz na esteira de Taine, ressentimento. Sabe-se que ele entende por isso o sentimento recalcado, refechado, recozido, remordido, remascado que azeda e envenena. Mas há um outro sentido, hoje quase esquecido, da palavra ressentimento: cólera daquele que não pode aceitar, que não sabe se resignar, do animal de raça que se empina. Quem cria quase não pode criar, há já muito tempo, senão contra o que existe, e o «sedutor» não poderia existir sem o *nobre* ressentimento, a cólera sagrada propícia às criações. Nietzsche o sabe e o diz: «quase todo gênio conhece, como uma fase de seu desenvolvimento, *a existência catilinar*, sentimento de ódio e vingança contra tudo o que já é... Catilina, a forma preexistente de todo César» (14). Existência catilinar que é como o período de ocultação dos heróis míticos, antes que os anos de provação comecem.

Vítima sacrificial, Nietzsche, criador de Dionisos philosophos, anunciador de uma nobreza de milagre, presa do mito, o nutre com sua própria vida, que surge devastada e esvaziada. Quando um Baudelaire ou um Nietzsche desmoronam, uma desventura bastante comum adquire então figura exemplar de castigo divino e a imaginação humana, atingida em cheio, pensa nas lendas em que aquele que vê coisas proibidas é transformado em pedra ou fulminado pelo raio. Ela pode pensar também que o castigo foi irremediavelmente tardio e que virão as festas da ressurreição.

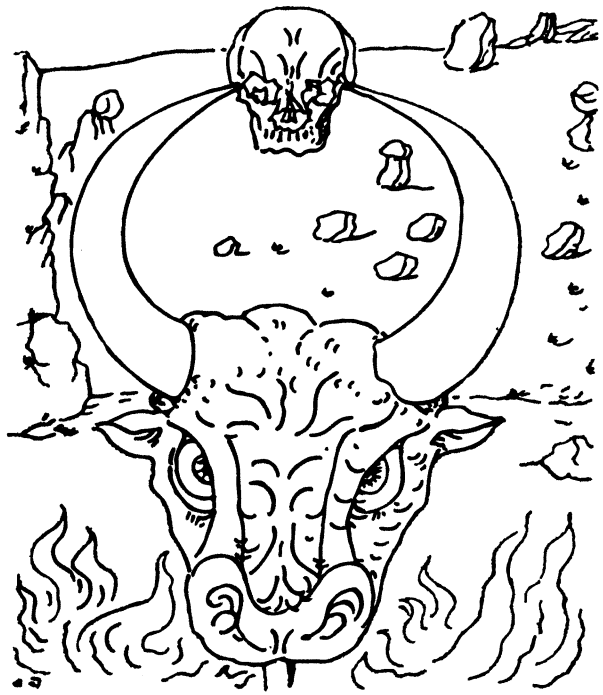
Jules MONNEROT.

NOTAS. — (1) Nietzsche louco, citado por Andler, em *Maturité de Nietzsche*.
(2) *Par delà le Bien et le Mal*, II, 42.
(3) *Id.*, II, 44.
(4) *Id.*, IX, 295.
(5) Cf. Roger Caillois: *Le mythe et l'homme*, em *Recherches Philosophiques*, 1936. Deixo de fora a concepção soreliana do mito (*Introduction à l'economie moderne*, *Réflexions sur la violence*).
(6) Cf. Geneviève Blanquis, *Faust pendant quatre siècles*, e Gendarme de Bévotte, *La légende de Don Juan*.
(7) *Ainsi parlait Zarathoustra*, Mercure de France, apêndice, p. 488.
(8) *Volonté de puissance*, Mercure de France, II, p. 156.
(9) As quatro últimas citações são extraídas de *Zaratustra*.
(10) *Oeuvres posthumes*, Mercure de France, 1934, p. 65.
(11) *Généalogie de la Morale*, III, 23.
(12) *Par delà le Bien et le Mal*, VI, 207.
(13) Poderíamos multiplicar as citações.
(14) *Crépuscule des idoles*, VII, 45.

CRÔNICA
NIETZSCHIANA (1)

A crise atual é a mesma que ameaçava a natureza humana quando do estabelecimento do cristianismo.

BENJAMIN CONSTANT (2).



O APOGEU DA CIVILIZAÇÃO É UMA CRISE

O APOGEU DE UMA CIVILIZAÇÃO É UMA CRISE QUE DESAGREGA A EXISTÊNCIA SOCIAL.

Cada vez que um vasto movimento de civilização se desenvolveu, no Egito ou no mundo greco-romano, na China ou no Ocidente, os valores que tinham reunido os homens à aurora de cada fermentação, as pessoas, os atos, os lugares, os nomes e as leis tabu ou sagrados perderam lentamente, ao menos no conjunto (3), uma parte de sua força eficaz e de sua capacidade de se impor. O

simples fato do movimento era em si mesmo decomposição e, nesse sentido, civilização pode ser dada como sinônimo de doença ou crise. Os dois sentidos, passivo e ativo, da palavra *crítico* — posto em questão e pondo em questão — dão conta com uma clareza suficiente da identificação que deve ser feita entre civilização que se desenvolve e crise. Do lado passivo, há crise das convenções — soberania régia ou divina — que constituem os fundamentos da agregação humana; e do lado ativo, atitude crítica *individual* com relação a essas convenções: o indivíduo se desenvolve assim de maneira corrosiva às expensas da sociedade e a vida individual facilitada toma por vezes uma significação dramática. A figura da comunidade viva perde pouco a pouco seu aspecto trágico, a um só tempo pueril e terrível, que atingia cada ser até sua ferida mais secretamente dilacerada; ela perde a potência de provocar a emoção religiosa total que cresce até a embriaguez extática quando a existência lhe é avidamente aberta.

Mas como a organização material que se desenvolveu exige a conservação da coesão social, esta é mantida por todos os meios de que os principais beneficiários dispõem: quando a paixão comum não é mais grande o bastante para compor as forças humanas, torna-se necessário servir-se da coação e desenvolver as combinações, as barganhas e as falsificações que receberam o nome de política. Os seres humanos, ao mesmo tempo em que se tornam autônomos, descobrem ao seu redor um mundo falso e vazio. Ao sentimento forte e doloroso da unidade comunial sucede a consciência de ser otário diante da impudência administrativa, dos policiais e dos quartéis; diante também de demonstrações de arrogância e estupidez individuais aterradoras. Os resultados imensos de longos séculos de esforços, de prodigiosas conquistas militares ou materiais, sempre abriram às populações conquistadoras, trate-se dos ocidentais, dos egípcios, ou dos romanos (4) — o acesso a um mundo falho, decepcionante, deprimido por intermináveis crises. É num mal-estar extremo e num emaranhado em que tudo parece vão e quase desastroso que cresce a obsessão pela

RECUPERAÇÃO DO MUNDO PERDIDO

A decomposição pode atingir ao mesmo tempo a atividade econômica, as instituições da autoridade e os princípios que fundam as atitudes morais e religiosas. As sociedades desagregadas que buscam obscuramente reencontrar sua coesão podem ainda ser devastadas pela multiplicidade de tentativas inúteis: a força brutal e o pedantismo intelectual, igualmente cegos, encontram aí condições ideais de propagação. A alegria excessiva e dilacerada das grandes calamidades pode então consolar a existência como um espasmo. Mas por trás da fachada composta pelas afirmações da força, da razão e do cinismo, o vazio está aberto e o que prossegue deixa um espaço cada vez maior para a sensação de que alguma coisa falta. A nostalgia de um mundo perdido se reveste de formas numerosas e geralmente é o

feito dos covardes, daqueles que só sabem gemer pelo que pretendem amar, que evitam ou sabem como não encontrar a possibilidade de COMBATER. Por trás da fachada, não há inicialmente mais do que depressão nervosa, explosões violentas e sem seguimento, devaneio estético e tagarelice. Que um homem entre os outros, nesse mundo onde a simples representação do ato se tornou objeto de náusea, tente travar o combate pela «recuperação do mundo perdido», basta para que se crie um vazio à sua volta, e encontre tão somente a elusão infinita de todos aqueles que tomaram para si a tarefa do conhecimento e do pensamento: pois é quase impossível imaginar um homem que pense sem ter o cuidado constante de eliminar do curso de suas reflexões tudo aquilo que poderia gerar tensão e tornar explosivo. Porque não podia confundir emasculação e conhecimento e porque seu pensamento se abria a uma explosão lúcida que não podia parar antes de ter esgotado suas forças — tornando-se o *herói* de tudo aquilo que humanamente não é sujeitado —, Nietzsche soçobrou numa solidão humilhante. O destino da vida humana, que está ligado ao que os homens carregaram em si de mais pesado, não conheceu talvez momento que justifique maior perturbação do que aquele em que Nietzsche só, arrebatado pela loucura, abraçou um cavalo nas ruas de Turim.

A SOLUÇÃO FASCISTA

Mas a conexão estreita entre a vontade de reencontrar a vida perdida e a depressão mental amolecedora não é apenas a ocasião de fracassos trágicos: ela constitui um convite às soluções vulgares e fáceis cujo sucesso parece inicialmente garantido à exclusão de todo e qualquer outro. Já que se trata de reencontrar o que havia outrora existido e cujos elementos estão envelhecidos ou mortos, o mais simples é restituir a vida, em circunstâncias favoráveis, ao que subsiste. É mais curto restaurar do que criar e, como a necessidade de uma coesão social renovada pode ser sentida em certos momentos da maneira mais premente, o primeiro movimento de recomposição ocorre sob a forma de um retorno ao passado. Os valores fundamentais mais grosseiros, mais diretamente *utilizáveis*, são capazes, no curso de crises agudas e odiosas, de retomar um sentido dramático que parece restituir uma cor real à existência comum. Quando se trata, no conjunto, de uma operação em que os valores afetivos postos em jogo são em grande parte *utilizados* para outros fins que não eles mesmos. É por uma recauchutagem que permite à existência andar de novo reta sob o chicote da dura necessidade que começa (5) a RECOMPOSIÇÃO DOS VALORES SAGRADOS. Os faraós restaurados, os Césares romanos e os chefes dos partidos revolucionários que enfeitiçaram hoje a metade dos habitantes da Europa responderam à esperança de fundar de novo a vida sobre um impulso desarrazoado. Mas a soma de coação necessária para manter construções demasiado rapidamente impostas marca nestas seu caráter profundamente decepcionante. Na medida em que persiste a nostalgia de uma comunidade em que cada ser

encontraria algo mais tragicamente tensionado do que em si mesmo, nessa medida, a preocupação com a recuperação do mundo perdido, que desempenhou um papel na gênese do fascismo, não tem por resultado mais do que a disciplina militar e o apaziguamento limitado conferido por uma brutalidade que destrói com raiva tudo aquilo que ela não tem a potência de seduzir.

Ora, o que basta a uma fração, que pode ser dominante, não é mais do que dilaceramento e enganação se consideramos a comunidade viva dos seres. Essa comunidade não requer a mesma sorte para as diferentes partes que junta, mas exige ter por fim aquilo que une e se impõe com violência *sem alienar a vida*, sem a conduzir à repetição dos atos emasculados e das fórmulas morais exteriores. Os breves estalidos do fascismo, que são comandados pelo medo, não podem enganar uma exigência tão verdadeira, tão arrebatada, tão ávida.

DO CÉU CESÁREO À TERRA DIONISÍACA: A SOLUÇÃO RELIGIOSA

Se figuramos agora a obsessão que dominou a existência de Nietzsche, aparecerá com evidência que essa obsessão comum pelo mundo perdido, que cresce na depressão profunda, prossegue necessariamente em duas direções opostas. As confusões que ocorreram entre duas respostas ao mesmo vazio, as aparentes similitudes entre o fascismo e Nietzsche, se tornarão então claramente inteligíveis: toda semelhança será reduzida aos traços de identidade que aparecem entre dois contrários.

Entre as diversas oposições que mantêm a existência dos homens sob a dura lei de Heráclito, não há nenhuma mais verdadeira e mais inelutável do que aquela que opõe a Terra ao Céu, à «necessidade de punir» as turvas exigências da tragédia; de um lado compõem-se a aversão ao pecado e a claridade do dia, a glória e a repressão militar, a rigidez imprescritível do passado; do outro, a grandeza pertence às noites propícias, à paixão ávida, ao sonho obscuro e livre: a potência é dada ao movimento e, por isso, quaisquer que sejam as numerosas aparências, arrancada ao passado, projetada nas formas apocalípticas do porvir; de um lado uma composição das forças comuns limitada à tradição estreita — parental ou racial — constitui uma autoridade monárquica e se estabelece como uma estagnação e um intransponível limite da vida; do outro, um laço de fraternidade que pode ser estranho ao laço de sangue é atado entre homens que decidem entre eles consagrações necessárias; e o objeto de sua reunião não tem por fim uma ação definida, mas a própria existência, A EXISTÊNCIA, VALE DIZER, A TRAGÉDIA.

É verdade que não há humanamente exemplo em que uma forma real represente, à exclusão da outra, uma das direções possíveis da vida: essas direções não são menos fáceis de discernir e descrever. Elas opõem no conjunto o mundo ctônico e o mundo uraniano da Grécia mítica e, nas fases de recomposição de cada grande civilização, de

uma maneira ainda mais clara, os movimentos propriamente religiosos, osiriano, cristão ou budista, à reconstituição ou ao desenvolvimento do caráter sagrado do soberano militar.

O que impediu de perceber de saída na figuração nietzschiana dos valores o que a opõe ao eterno recomeço da monarquia militar — recomeço que se produz com uma regularidade vazia sem jamais trazer nada de novo — é o cuidado que Nietzsche teve de acusar as diferenças mais profundas menos entre o dionisismo e o nacional-socialismo bismarckiano, que com todo o direito ele via como negligenciável, do que entre o dionisismo e o cristianismo. E a possibilidade de erro é tanto maior já que a crítica das falsificações cristãs levou Nietzsche a vituperar toda renúncia à potência, introduzindo assim uma confusão entre o plano da solidificação, da ossificação militar e aquele da liberdade trágica. Tanto maior na medida em que não pode se tratar de renunciar a uma virilidade humana dolorosamente conquistada: o desprezo pelas operações privadas de sentido humano do cesarismo não conduzirá mais à aceitação dos limites que essas operações pretendem impor à vida; um movimento religioso que se desenvolver no mundo atual não deverá se assemelhar mais ao cristianismo ou ao budismo do que o cristianismo e o budismo se assemelharam ao politeísmo. É em razão dessa dessemelhança necessária que Nietzsche conscienciosamente descartava a própria palavra *religião*, que se presta por si mesma a uma confusão tão nefasta quanto aquela que se introduziu entre o dionisismo nietzschiano e o fascismo — e que não pode ser empregada no mundo atual senão por provocação.

NIETZSCHE DIONISOS

A FASE CRÍTICA DE DECOMPOSIÇÃO DE UMA CIVILIZAÇÃO É REGULARMENTE SEGUIDA POR UMA RECOMPOSIÇÃO QUE SE DESENVOLVE EM DUAS DIREÇÕES DIFERENTES: A RECONSTITUIÇÃO DOS ELEMENTOS RELIGIOSOS DA SOBERANIA CIVIL E MILITAR, QUE ENCADEIA A EXISTÊNCIA AO *PASSADO*, É SEGUIDA OU ACOMPANHADA PELO NASCIMENTO DE FIGURAS SAGRADAS E DE MITOS, LIVRES E LIBERADORES, QUE *RENOVAM* A VIDA E FAZEM DELA «AQUILO QUE SE JOGA NO *PORVIR*», «AQUILO QUE SÓ PERTENCE A UM *PORVIR*».

A audácia nietzschiana que quer para as figuras que compõe uma potência que não se incline diante de nada — que tende a demolir o edifício de proibição moral da velha soberania — não deve ser confundida com aquilo que combate. A maravilhosa KINDERLAND nietzschiana não é nada menos do que o lugar onde o desafio lançado à VATERLAND de cada homem toma um sentido que deixa de ser uma negação impotente. É somente na esteira de Zaratustra que podemos «PEDIR PERDÃO AOS NOSSOS FILHOS POR TERMOS SIDO OS FILHOS DE NOSSOS PAIS» (6). As primeiras frases da mensagem de Nietzsche procedem dos «mundos do *sonho* e da *embriaguez*» (7). Essa mensagem se exprime inteiramente apenas pelo nome de DIONISOS. Quando

Nietzsche fez de DIONISOS, ou seja, da exuberância destruidora da vida, o símbolo da vontade de potência, ele exprimia uma resolução de recusar ao romantismo veleidoso e debilitante uma força que deve ser tida por sagrada. Nietzsche exigia daqueles que detêm os valores dilacerantes da tragédia que se tornassem dominadores: não que se submetessem à dominação de um céu carregado da necessidade de punir.

Deus da Terra, DIONISOS nasceu dos amores de Sêmele, a Terra, com o deus do céu, Zeus. O mito quer que Sêmele, grávida de Dionisos, tendo desejado que Zeus aparecesse para ela revestido dos atributos de sua potência, tenha sido posta em chamas e cinzas pelo trovão e pelos raios do céu imprudentemente provocado. Assim o deus nasceu de um ventre fulminado.

À imagem daquele que era ávido de *ser* até em sua loucura, Nietzsche nasce da Terra dilacerada pelo fogo do Céu, nasce fulminado e por tanto carregado desse fogo da dominação que devém o FOGO DA TERRA.

AO MESMO TEMPO EM QUE A FIGURA SAGRADA — NIETZSCHIANA — DE DIONISOS TRÁGICO LIBERA A VIDA DA SERVIDÃO, OU SEJA, DA PUNIÇÃO DO PASSADO, ELA A LIVRA DA HUMILDADE RELIGIOSA, DAS CONFUSÕES E DO TORPOR DO ROMANTISMO. ELA EXIGE QUE UMA *VONTADE EXPLOSIVA* DEVOLVA A TERRA À DIVINA EXATIDÃO DO SONHO.

A REPRESENTAÇÃO DE "NUMÂNCIA" (8)

A oposição entre o Céu e a Terra deixou de ter um valor significativo comum e imediatamente inteligível. Sua exposição se choca com o desejo da inteligência que não sabe mais o que tais antiguidades querem dizer e, além disso, recusa-se a admitir que entidades mitológicas possam ter atualmente, num mundo saturado de ciência, qualquer sentido que seja. Mas se nos reportamos a uma realidade de todos os dias, bastou uma circunstância favorável para que homens evidentemente afastados de qualquer loucura entrassem lúcidos no mundo dos espíritos infernais; e não somente homens mas as paixões políticas vulgares que os animavam.

Quando Marquino, avançando sob a cogula, faz apelo ao que o mundo contém de mais sombrio, as figuras que invoca sob nomes terríveis... *águas da negra laguna*.. cessam de ser representações vazias e impotentes. Pois na agonia de Numância, no interior dos muros e sob o paredão nu da sierra, o que está ali é a Terra: a Terra que se abre para devolver o cadáver ao mundo dos vivos, a Terra que se abre ao vivo que o delírio precipita na morte. E ainda que essa Terra exale o Furor e a Raiva, ainda que ela apareça nos gritos das crianças degoladas pelos pais, das esposas degoladas pelos maridos, ainda que o pão que ela traz ao esfaimado esteja encharcado de sangue, o sentimento que inspira sua presença não é o horror. Pois aqueles que lhe pertencem (e pertencem assim ao frenesi) fazem reviver sob nossos olhos toda a humanidade perdida,

o mundo de verdade e de paixão imediata cuja nostalgia não cessa. E é impossível dissociar uma figura profundamente composta e ligada. Da mesma maneira que os romanos comandados pela implacável autoridade de um chefe estão associados à glória do sol, os numantinos SEM CHEFE estão localizados na região da Noite e da Terra, na região assombrada pelos fantasmas da Mãe-Tragédia. E é na medida em que a agonia e a morte entraram na cidade que essa cidade se torna a imagem de tudo o que no mundo pode exigir um amor total; é na medida em que ela morre que toda a nostalgia do mundo perdido pode ser agora exprimida pelo simples nome de NUMÂNCIA.

"NUMÂNCIA! LIBERDADE!" (9)

O que há de grande na tragédia de Numância é que nela não assistimos apenas à morte de um certo número de homens, mas à entrada na morte de uma cidade inteira: não são indivíduos, é um povo que agoniza. Está aí o que deve repelir e, em princípio, tornar Numância inacessível, porque o jogo que o destino joga com os homens só pode aparecer à maioria sob os aspectos brilhantes e coloridos da existência individual.

De outra parte, o que está atualmente no espírito quando se fala de existência coletiva é o que se pode imaginar de mais pobre, e nenhuma representação pode ser mais desconcertante do que aquela que oferece a morte como o objeto fundamental da atividade *comum* dos homens, a morte e não a alimentação ou a produção dos meios de produção. Decerto uma tal representação se apoia no conjunto da prática religiosa de todos os tempos, mas predominou o uso de olhar a realidade da religião como uma realidade de superfície. O que na existência de uma comunidade é tragicamente religioso, em estreita ligação com a morte, se tornou a coisa mais estranha para os homens. Ninguém pensa mais que a realidade de uma vida comum — o que equivale a dizer da existência humana — depende da comunhão dos terrores noturnos e dessa sorte de crispação extática que a morte espalha. Assim, a verdade de Numância é mais difícil ainda de apreender do que aquela da tragédia individual. Ela é a verdade religiosa, ou seja, em princípio, aquilo que a inércia dos homens que hoje vivem rejeita.

A ideia de pátria — que intervém como componente da ação dramática — não tem mais do que uma significação exterior se a compararmos com essa verdade religiosa. Quaisquer que sejam as aparências, os símbolos que comandam as emoções não são daqueles que servem para figurar ou para manter a existência militar de um povo. A existência militar até mesmo exclui qualquer dramatização dessa ordem. Ela está fundada numa negação brutal de toda significação profunda da morte e, se utiliza seus cadáveres, é para fazer seus vivos marcharem com maior retidão. A *representação* mais trágica que conhece é o desfile e, dado que exclui qualquer depressão possível, é incapaz de fundar a vida comum na tragédia da angústia.

É nesse sentido que a pátria, condenada a fazer sua a brutal pobreza militar, está longe de bastar à unidade comunial dos homens. Ela pode se tornar em certos casos uma força de atração que destrói as outras possibilidades, mas sendo essencialmente composição de força armada, não pode dar àqueles que sofrem sua atração nada que corresponda às grandes avidezes humanas: porque subordina *tudo* a uma utilidade *particular*; ela deve, ao contrário, apenas seduzidos, fazer entrar seus amantes no mundo inumano e totalmente alienado das casernas, das prisões militares, das administrações militares. No curso da crise que deprime atualmente a existência, a pátria representa mesmo o obstáculo mais grave a essa unidade da vida que — é preciso dizê-lo com força — só pode ser fundada numa comum consciência do que é a existência profunda: jogo emocional e dilacerado da vida com a morte.

Numância, que não é senão a expressão atroz desse jogo, não podia pois tomar mais sentido para a pátria do que para o indivíduo que sofre só. Ora, Numância tomou, de fato, para aqueles que assistiram ao espetáculo, um sentido que não tangia nem ao drama individual nem ao sentimento nacional, mas à paixão política. Isso se deu por causa da guerra da Espanha. Está aí um paradoxo evidente e é possível que uma tal confusão seja tão vazia de consequências quanto aquela dos habitantes de Saragoça que representaram a tragédia durante um cerco. Numância, hoje, foi representada não apenas em Paris, mas na Espanha, em igrejas queimadas, sem outro cenário além dos vestígios do incêndio e sem outros atores além dos milicianos vermelhos. Os temas fundamentais de uma existência remota, os temas mitológicos cruéis e inalterados que são desenvolvidos pela tragédia, não são eles, no entanto, tão estranhos ao espírito político quanto ao espírito militar?

Se nos ativéssemos às aparências imediatas, a resposta deveria ser afirmativa. Não somente a um político, de qualquer partido que seja, repugna a consideração das realidades profundas, como também ele aceitou, de uma vez por todas, o jogo das alterações e dos compromissos que torna possíveis combinações precárias de forças, e impossível a formação de uma verdadeira comunidade de coração.

Além disso, entre as diversas oposições convulsivas da história, aquela que dilacera atualmente o conjunto dos países civilizados, a oposição do antifascismo e do fascismo aparece como a mais viciada. A comédia que — sob cor de democracia — opõe o cesarismo soviético ao cesarismo alemão mostra bem as fraudes que bastam a uma massa limitada pela miséria — à mercê daqueles que a adulam baixamente.

Existe mesmo assim uma realidade que, por trás dessa fachada, toca os mais profundos segredos da existência; apenas, é necessário àquele que quer entrar nessa realidade tomar pelo avesso aquilo que é admitido. Se a imagem de Numância exprime a grandeza do povo em luta contra a opressão dos poderosos, ela revela ao mesmo tempo que à luta atualmente travada falta quase

sempre toda grandeza: o movimento antifascista, se comparado a Numância, aparece como um alvoroço vazio, como uma vasta decomposição de homens que não estão ligados senão por recusas.

Não há mais do que ilusão e facilidade em amar Numância por se ver nela a expressão da luta atual. Mas a tragédia introduz no mundo da política uma evidência: a de que o combate travado só adqirirá um sentido e se tornará eficaz na medida em que a miséria fascista se deparar com outra coisa que não uma negação agitada: a comunidade de coração de que Numância é a imagem.

O princípio dessa inversão se exprime em termos simples. À UNIDADE CESÁREA QUE UM CHEFE FUNDA SE OPÕE A COMUNIDADE SEM CHEFE LIGADA PELA IMAGEM OBSEDANTE DE UMA TRAGÉDIA. A vida exige homens unidos, e os homens só se unem através de um chefe ou de uma tragédia. Buscar a comunidade humana SEM CABEÇA é buscar a tragédia: a própria execução do chefe é tragédia; permanece exigência de tragédia. Uma verdade que mudará o aspecto das coisas humanas começa aqui: O ELEMENTO EMOCIONAL QUE DÁ UM VALOR OBSEDANTE À EXISTÊNCIA COMUM É A MORTE.

OS MISTÉRIOS DIONISÍACOS

Essa verdade «dionisíaca» não pode ser o objeto de uma propaganda. E como, por seu próprio movimento, faz apelo à potência, ela empresta um sentido à ideia de uma organização que gravite em torno de profundos mistérios.

Aqui, mistério não tem nada em comum com um esoterismo vago: trata-se de verdades que dilaceram, que absorvem aqueles a que aparecem, ao passo que a massa humana não as busca e é até mesmo animada por um movimento que a afasta delas. O movimento de desagregação dessa massa só pode ser compensado com uma dissimulada lentidão por aquilo que gravitará de novo em torno de figuras de morte.

É somente nessa direção aberta, onde tudo desconcerta até o limite da embriaguez, que as afirmações paradoxais de Sade cessam de ser para aquele que as admite uma derrisão e um julgamento implacável.

O que pode significar para homens que não querem entrar numa via consequente e difícil esta frase:

Uma nação já velha e corrompida, que corajosamente sacudisse o jugo de seu governo monárquico para adotar um republicano, só se manteria através de muitos crimes; pois ela já está no crime...

Ou ainda:

Desses primeiros princípios, decorre... a necessidade de fazer leis suaves e sobretudo de anular para sempre a atrocidade da pena de morte, porque a lei, fria por si própria, não poderia ser acessível às paixões que podem legitimar no homem a cruel ação do assassinato.

E olha que essas são algumas das afirmações menos claramente inumanas de Sade. Como sua doutrina de sangue poderia ter um sentido para aquele que, achando-a justa, não a vive no estremecimento? Pois «matar por prazer» não seria mais do que uma provocação literária e a mais inadmissível expressão de hipocrisia se a consciência não fosse levada assim a um grau de lucidez extremo. A consciência de que o prazer de matar é a verdade carregada de horror daquele que não mata não pode permanecer nem obscura nem tranquila e faz entrar a existência no interior do mundo inverossimilmente congelado onde ela se dilacera.

O que mais poderia significar o fato de que, durante vários anos, alguns dos homens mais dotados se esforçaram por quebrar sua inteligência em pedaços acreditando explodir assim a própria inteligência? Dadá é geralmente visto como um fracasso sem consequência ao passo que, para outros, torna-se o riso que libera — uma revelação que transfigura o ser humano.

E quanto às perspectivas abissais de Nietzsche, não terá chegado o tempo de pedir contas àqueles que se encarregaram de fazer delas o objeto de uma curiosidade eclética? Muitas realidades derivam da lei do tudo ou *nada*. É assim com Nietzsche. Os *Exercícios* de Santo Ignácio *nada* seriam se não fossem meditados no maior silêncio de todo o restante (e, meditados, são uma prisão sem saída). O que Nietzsche quebrou só pode se abrir àqueles que são levados adiante pela necessidade de quebrar; quanto aos outros, fazem de Nietzsche o que fazem de tudo: nada tem sentido para eles, eles decompõem tudo que tocam. É a lei do tempo presente que um homem qualquer seja incapaz de pensar no que quer que seja e seja tragado de tudo quanto é lado por ocupações totalmente servis que o esvaziam de sua realidade. Mas a existência desse homem qualquer acabará de se fazer pó e ele cessará um dia de se espantar que um ser vivo não o olhe como o último limite das coisas.

Georges BATAILLE.

NOTAS. — (1) Sequência do texto publicado no número de janeiro sob o título *Nietzsche e os fascistas* [*Acéphale* n.2, pp. 3-15 na edição brasileira]. Esta crônica será prosseguida.

(2) Essa concepção cíclica da história é em realidade a representação corrente. Chateaubriand, Vigny, Georges Sand, Renan se exprimiram no mesmo sentido a respeito do cristianismo.

Engels desenvolveu longamente o princípio da similitude entre os primeiros tempos do cristianismo e o século XIX (*Contribution à la histoire du christianisme primitif*, em *Religion, Philosophie, Socialisme*, trad. fran., 1901).

Nietzsche, ao se considerar como o Anticristo e ver no momento em que vivia um ápice da história, concebia igualmente um curso cíclico das coisas. Mas para Nietzsche havia em certo sentido um retorno ao mundo que Sócrates e o cristianismo tinham destruído (Cf. a resenha da obra de Löwith, em *Acéphale*, janeiro, p.31 [*Acéphale* n.2, pp. 31-34 na edição brasileira]).

É lamentável que a concepção cíclica da história tenha sido desconsiderada pelo ocultismo e por Spengler. Ela poderá no entanto tomar corpo assim que for estabelecida sobre um princípio simples e evidente. Ela se ligará necessariamente a uma INTERPRETAÇÃO SOCIOLÓGICA DA HISTÓRIA, sociológica, ou seja, igualmente distanciada do materialismo econômico e do idealismo moral.

(3) Compensações contínuas não podem impedir que a ladeira seja descida.

(4) Na civilização egípcia, os valores individuais, por assim dizer nulos no começo do terceiro milênio (à época das grandes pirâmides), aparecem muito desenvolvidos oito ou dez séculos mais tarde numa época de revoluções sociais tendentes ao niilismo (Cf. Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, 1926, p. 251 ss. e 292 ss.); na civilização ocidental, como na civilização chinesa, as formas múltiplas da soberania numa sociedade feudal culminam numa individualização monárquica que introduz uma administração racional. As formas e as sucessões de fatos são diferentes em cada ciclo, mas a coincidência de perturbações sociais, de decadência dos valores sagrados e de enriquecimento da vida individual é constante; o mesmo vale para a recomposição que segue a crise.

(5) É óbvio que é impossível fixar exatamente a data na qual um processo começa e que, no conjunto, considerações da ordem das que são expostas aqui não podem ter um valor formal muito preciso. O mesmo vale, aliás, para toda consideração que incida sobre um domínio complexo.

(6) *Ainsi parlait Zarathoustra*, 2ª parte, *Do país da civilização*. O termo alemão *Kinderland*, país das crianças, respondendo a *Vaterland*, pátria, país dos pais, não é traduzível com exatidão.

(7) *Origine de la tragédie*, § 1.

(8) Essa tragédia de Cervantes foi representada em Paris de abril a maio de 1937 por Jean-Louis Barrault. É importante do ponto de vista que é desenvolvido aqui que Barrault tenha sido arrebatado pelo sentido da grandeza da tragédia. É mais importante ainda que, pela composição dos cenários e das figuras, André Masson tenha criado um feitiço no qual os temas essenciais da existência mítica reencontravam todo seu esplendor. Não há porque se preocupar aqui com o que cabe a Cervantes e o que cabe a Masson na figuração dos dois mundos opostos...

O tema de Numância é a guerra inexpiável que o general romano Cipião trava contra os numantinos revoltados que, sitiados e esgotados, preferem se entrematar a se render. Na primeira parte, o adivinho Marquino faz sair um morto do túmulo para que revele a sorte medonha da cidade.

(9) «Numância! Liberdade!» é o grito de guerra dos sitiados exasperados.

AS VIRTUDES DIONISÍACAS

Parece que na medida precisa em que o espírito se impõe uma rígida disciplina e leis *ao menos muito severas*, ele deve levar em conta equivalente as embriaguezes e se perturbar com a própria existência destas, pois ele jamais está certo de não provar sua tentação ou seu remorso. Ele pode, no privado, exercer um constante domínio de si e conservar sempre o mais exato controle de suas antecipações instintivas ou, em público, restringir à formulação de evidências o exercício de suas faculdades, não propagar senão o exprimível e o definido, só avançar sobre terreno completamente conquistado, assimilado, e nada propor que não se possa justificar e que não seja parte inalienável de um sistema. A potência que essa austeridade confere ao espírito que a adota é de direito propriamente sem medida. Esse espírito obtém, de fato, por meio dela, tamanha coesão que se torna inexpugnável à maneira de um exército em que cada elemento tático em cada ponto se beneficiaria da força indivisa da totalidade dos efetivos. Nem por isso deixa de sentir a constante solicitação das embriaguezes. Melhor ainda, um espírito tão coeso é para elas uma presa ainda mais indefesa, sendo daquelas que se arrebata na totalidade. É que ele é unificado demais para se dividir e entregar apenas *a parte do fogo* no momento da vertigem: é inconcebível que ele não permaneça tão inteiro no espasmo quanto no cálculo. Igualmente disposto a um e rompido ao outro, é como se nele a detonação fosse tão explosiva justamente por se seguir a uma tensão severa demais.

A embriaguez de resto se manifesta como *estado total*, estendendo-se, virtualmente ao menos, sobre todo o teclado das atividades do ser, pois que todas consentem e se calam no momento em que a embriaguez exaspera apenas uma. Juntando a *semiembriaguez da lucidez superior*, de que fala Baudelaire, com aquelas que Nietzsche distingue, ou seja, as três embriaguezes das bebidas fortes, do amor e da crueldade, percebe-se facilmente que não há ponto em que o êxtase não possa tomar apoio, sem que no entanto a extrema sensação de potência que o caracteriza cesse de permanecer idêntica a si mesma. Quaisquer que sejam seus efeitos íntimos, seja lá que valor se lhes atribua, é certo que eles transportam os indivíduos e (salvo, num certo sentido, alguns tóxicos paralisantes que lhes provocam ademais também um sentimento de intensa e calma superioridade, ainda que de ordem contemplativa) lhes comunicam uma impressão de máximo de ser que lhes faz preferir ao resto de suas vidas esses raros instantes que logo lhes urge renovar.

Assim, além de interessarem o indivíduo no mais imprescritível de si mesmo, as diversas embriaguezes parecem constituir naturalmente, para ele, um estado *violento* face à sociedade e talvez testemunhar certa dificuldade da parte dele em se adaptar à vida coletiva. Eis aí pois, ainda, e talvez não seja a menor, uma oposição entre as embriaguezes e a inteligência: o destino imperialista desta e a desdenhosa resignação daquelas em se exaltar à parte e para si mesmas.

No entanto, a história dá a pensar que essa oposição não comporta nenhum caráter absoluto: é na medida em que a sociedade não sabe atribuir a devida parte às forças dionisíacas, desconfia delas e as persegue em vez de as integrar, que o ser se encontra reduzido a tomar apesar da sociedade as satisfações que deveria só dela receber. O valor essencial do dionisismo residia, de fato, neste ponto preciso: ele unia socializando, por meio daquilo que, mais do que qualquer outra coisa, separa quando seu gozo é individual. Melhor, ele fazia da participação no êxtase e da apreensão em comum do sagrado o cimento *único* da coletividade que fundava, pois, em oposição aos cultos locais fechados das cidades, os mistérios de Dionisos eram abertos e universais. Eles colocavam, assim, no centro do organismo social as turbulências soberanas que, decompostas, serão a seguir acuadas pela sociedade aos terrenos vagos da periferia de sua estrutura para onde ela rejeita tudo o que tem chance de desagregá-la (1). Esse movimento representa nada menos do que a mais profunda das revoluções e não é indiferente que o dionisismo tenha coincidido com o levante dos elementos rurais contra o patriciado urbano, e que a difusão dos cultos infernais às expensas da religião uraniana tenha sido acarretada pela vitória das camadas populares sobre as aristocracias tradicionais. Ao mesmo tempo, os valores mudam de signo; os polos do sagrado, o ignóbil e o santo, permutam. O que estava à margem com o tão interessante descrédito ligado a essa expressão, se torna constitutivo da ordem e de certa forma *nodal*: o associal (o que parecia tal) une as energias coletivas, as cristaliza, as subleva — e se mostra força de *supersocialização*.

Basta essa constatação para poder usar do termo *virtudes dionisíacas*, entendendo por virtude *o que liga*, por vício, *o que dissolve*. Pois basta que uma coletividade tenha podido encontrar nelas sua base afetiva e fundar a solidariedade de seus membros apenas sobre elas, à exclusão de toda pré-determinação local, histórica, racial ou lingüística (2), para assegurar, naqueles que as solicitam, a convicção de que elas são injustamente reprimidas numa sociedade que quer ignorá-las e que não sabe reduzi-las, para lhes dar o gosto e lhes mostrar a possibilidade de se agrupar em formação orgânica inassimilável e irredutível, para firmar enfim sua resolução de recorrer a essa estratégia sempre disponível.

Roger CAILLOIS.

NOTAS. — (1) De fato, em Roma, as Bacanais foram proibidas a uma só vez como contrárias aos costumes e como atentatórias à *segurança do Estado*. Para a Grécia, as *Bacantes* de Eurípides, documento de que é aliás extremamente delicado fazer uso, mostram suficientemente que a difusão do culto dionisíaco não se realizou sem luta com os poderes estabelecidos.
(2) A esse respeito, seria preciso remeter a toda uma sociologia das *confrarias*, infelizmente ainda pouco desenvolvida. Dois caracteres devem ser assinalados: as confrarias existem como estrutura forte num meio social frouxo. Elas se formam substituindo as determinações de fato (nascimento, etc.), sobre as quais repousa a coesão desse meio, pela livre escolha consagrada por uma sorte de iniciação e de agregação solene ao grupo, e tendem a considerar esse parentesco adquirido como equivalente ao parentesco de sangue (donde a constância do tratamento de *irmão* entre os adeptos), o que torna o laço assim criado mais forte do que qualquer outro e lhe assegura a preferência em caso de conflito.

■

NOTA SOBRE A FUNDAÇÃO DE UM

COLÉGIO DE SOCIOLOGIA

1. A partir do momento em que se atribui uma importância particular ao estudo das estruturas sociais, percebe-se que os poucos resultados obtidos pela ciência nesse domínio não apenas são geralmente ignorados, mas ainda por cima estão em contradição direta com as ideias em voga sobre esses assuntos. Esses resultados, tais como se apresentam, parecem extremamente promissores e abrem perspectivas insuspeitadas para o estudo do comportamento do ser humano. Mas permanecem tímidos e incompletos, em parte porque a ciência se limitou demais à análise das estruturas das sociedades ditas primitivas, deixando de lado as sociedades modernas, em parte porque as descobertas realizadas não modificaram tão profundamente quanto era de se esperar os postulados e o espírito da pesquisa. Parece mesmo que obstáculos de uma natureza particular se opõem ao desenvolvimento de um conhecimento dos elementos vitais da sociedade: o caráter necessariamente contagioso e *ativista* das representações que o trabalho traz à luz aparece como responsável por isso.
2. Segue-se que há lugar para desenvolver entre aqueles que visam levar tão longe quanto possível investigações nesse sentido, uma comunidade moral, em parte diferente daquela que une normalmente os estudiosos e ligada precisamente ao caráter virulento do domínio estudado e das determinações que nele se revelam pouco a pouco.
Essa comunidade não deixa por isso de ser de acesso tão livre quanto a da ciência constituída e todo mundo pode trazer a ela seu ponto de vista pessoal, não importando a preocupação particular que o leva a buscar um conhecimento mais preciso dos aspectos essenciais da existência social. Quaisquer que sejam sua origem e sua finalidade, considera-se que essa preocupação é suficiente por si só para fundar os laços necessários à ação em comum.
3. O objeto preciso da atividade visada pode receber o nome de *sociologia sagrada*, dado que ele implica o estudo da existência social em todas aquelas de suas manifestações em que vem à luz a presença ativa do sagrado. Ela se propõe assim a estabelecer os pontos de coincidências entre as tendências obsedantes fundamentais da psicologia individual e as estruturas diretrizes que presidem à organização social e comandam suas revoluções.

Georges Ambrosino, Georges Bataille, Roger Caillois, Pierre Klossowski, Pierre Libra, Jules Monnerot.

(1) Essa declaração foi redigida em março de 1937. A atividade desse Colégio começará em outubro: ela comportará inicialmente um ensino teórico sob forma de conferências semanais.

DOM JUAN

SEGUNDO KIERKEGAARD

Kierkegaard e Nietzsche têm suas origens na música, matéria prima universal, forma necessária do destino.

Tanto num como no outro o sentimento musical é o próprio sentimento da vida indizível, irredutível e inapreensível; em ambos, ele é o erotismo puro e cego, é a experiência vivida que a reflexão ainda não decompôs mas que ela decomporá infalivelmente.

Nietzsche que descreveu como na sensibilidade musical e trágica da Grécia pré-socrática, a autoridade imperativa do imediato se vê progressivamente minada pela explicação justificativa do sofismo dialético, observa que é impossível para a linguagem «símbolo das aparências, jamais manifestar exteriormente a essência íntima da música que simboliza o antagonismo e a dor originais no coração do Uno primordial». Essa definição ainda muito schopenhaueriana de Nietzsche não deixa por isso de conter o conflito íntimo de sua filosofia, que coloca em disputa a linguagem, geradora da moral e negadora da vida, e a música, forma exaltante e aprovadora do sofrimento. Antes dele, Kierkegaard, para quem a música não exprime senão o imediato em sua imediatez, observa que a linguagem tomou em si mesma a reflexão: «é por isso que ela não pode exprimir o imediato. A reflexão mata o imediato, e por isso é impossível exprimir o musical na linguagem». Essa similitude de reações de Kierkegaard e de Nietzsche em seus respectivos começos permite considerar sob as categorias do segundo a experiência do primeiro.

À primeira vista, Kierkegaard parece tomar a atitude contemplativa apolínea em face do espetáculo dionisíaco que o faz ver em Dom Juan a encarnação do fenômeno dionisíaco do imediato erótico. Essa atitude da consciência que contempla a dança de seu próprio sofrimento, que Nietzsche descobrira aquém do cristianismo na tragédia grega, Kierkegaard a encontra além do cristianismo num mito gerado pela consciência cristã.

«O Cristianismo introduziu a sensualidade no mundo: como a sensualidade é o que deve ser negado, ela é, enquanto realidade positiva, particularmente posta em evidência pela posição do contrário que a exclui. Ora, enquanto princípio, força, sistema em si, a sensualidade só foi colocada pelo Cristianismo. É nesse sentido que o Cristianismo introduziu a sensualidade no mundo. Para compreender exatamente essa tese, é preciso tomá-la do mesmo modo que sua antítese: o Cristianismo expulsou e excluiu do mundo a sensualidade. Enquanto princípio, força, sistema em si, a sensualidade foi colocada pela primeira vez pelo Cristianismo; eu poderia ainda acrescentar uma definição capaz de esclarecer o que postulo: é somente pelo Cristianismo que a sensualidade se tornou correlação do espírito. Isso é na verdade muito natural: o Cristianismo sendo espírito, o espírito positivo que introduziu a sensualidade no mundo. Mas se a sensualidade é considerada sob a determinação do espírito, sua importância reside evidentemente no fato de se achar excluída, de ser determinada enquanto princípio, enquanto potência: pois é preciso que aquilo que o espírito, ele próprio um princípio, deve excluir, seja um ele-

mento que se afirme enquanto princípio, ainda que no momento mesmo de sua exclusão...» (1).

Antes do Cristianismo, a sensualidade não era determinada espiritualmente. Como então? «A sensualidade, psiquicamente determinada, achou sua expressão mais perfeita entre os gregos. Ora, determinada psiquicamente, a sensualidade não é antítese, exclusão, mas unidade e harmonia...» Os gregos não conheceram a sensualidade enquanto princípio. A sensualidade era então confundida na bela individualidade e a alma, que constituía a bela individualidade, era inconcebível sem a sensualidade. Por conseguinte, o erótico derivava da alma e não podia formar um princípio. O amor só se produzia no indivíduo de maneira momentânea. Poderíamos objetar a isso que Eros era justamente esse princípio: mas Eros figurava o amor psíquico. Além disso, Eros, deus do amor, não era ele próprio um deus enamorado. Ele distribuía o amor aos mortais e às outras divindades e se lhe aconteceu de sentir amor, o que era raro, seria preciso ver aí a submissão a uma potência que teria sido expulsa do universo se o próprio Eros a tivesse repelido. Eros, distribuidor do amor, não possui ele próprio a potência que simboliza, porque a transmite ao universo inteiro: enquanto os mortais, que são todos por ela animados, a reconduzem a ele. Entretanto, o Cristianismo introduziu no mundo a ideia de encarnação ou de representação: uma figura individual, representando ou encarnando um princípio, dele concentra a força da qual cada um participa contemplando essa figura. A partir de então, a consciência cristã pôde igualmente conceber figuras que encarnavam os princípios e as forças que ela exclui. Foi assim que, na época da Renascença, ela criou as figuras da genialidade sensual e da genialidade intelectual excluídas do mundo. Kierkegaard não podia em seu tempo conhecer a significação dos mistérios dionisíacos. *A fortiori* ele devia ser levado por sua natureza a buscar o elemento dionisíaco no mundo da sensibilidade cristã, a pressenti-lo e encontrá-lo, no caso, na obra exaltante de Mozart.

Se o conflito da individuação determinava a experiência dionisíaca da sensibilidade antiga, ele pôde motivar uma tensão dionisíaca da sensibilidade cristã. Mas enquanto a alma antiga representava Dionisos, na tragédia, sob a máscara de um herói combatente, «enlaçado nas redes da vontade particular», «sofrendo as dores da individuação», e só via a liberação na morte do herói ocasionada por «sua vontade de ser ele próprio a única essência do universo», — a consciência cristã, postulando o imediato como o princípio que ela exclui, se coloca ela própria como a individuação irreversível da alma imortal. Ela é então o espectador da forma de existência não individuada que ela se esforça por negar interiormente como que para combater a pior das tentações. Mas para negar o imediato (o não individuado), para transcender o desejo sacrílego de ser ela própria a única essência do universo, ela deve se oferecer constantemente o espetáculo de heróis legendários que encarnam a recusa criminosa de se individuar diante de Deus. *A consciência cristã realiza assim este milagre de tornar presente Dionisos sob sua forma inumana, monstruosa e divina: o que a alma antiga não fizera mais do que pressentir, o que ela só vira como máscara, a consciência cristã, graças à encarnação, o vê a nu: Dionisos não deveria se revelar supremamente senão diante do Crucificado.*

No momento em que Deus morre, Nietzsche sente na carne a ressurreição de Dionisos, deus da desindividuação. A morte do Deus da individuação exigirá o nascimento do super-homem: pois se Deus morre, o eu individual não perde somente seu Juiz, ele perde seu Redentor e sua eterna Testemunha: mas se perde sua eterna Testemunha, ele perde também sua identidade eterna. O eu morre com Deus. É a vertigem do eterno retorno se apossa de Nietzsche: produto irredutível e fortuito do universo cego, sua vontade individual, esposando o movimento necessário do universo, entrevê, pressente e se lembra das identidades inumeráveis já usadas como tantas máscaras do monstro Dionisos. Mas quando toda a série tiver sido usada, será necessariamente preciso que um rosto reapareça a nu: aquele do «assassino de Deus»; a face do «assassino de Deus» só podendo ser um rosto de carne e osso, recém-formado pelo Criador assassinado: aquele de Friedrich Nietzsche, rosto paradoxal de uma vontade que, no seio da irresponsabilidade consciente, tendia a estabelecer a responsabilidade em relação à necessidade.

Se predisse o retorno de uma era trágica no sentido dionisíaco, sua predição foi feita do fundo de sua experiência íntima da morte de Deus, ou seja, do fundo de uma experiência cristã. É pois legítimo confrontar com sua interpretação do trágico antigo (ruptura da individuação), aquela que Kierkegaard ofereceu do trágico moderno (a individuação inevitável) em relação ao antigo. No mundo antigo, observa Kierkegaard (2), o indivíduo estava integrado em determinações substanciais, tais como o Estado, a Família, o Destino. Essas determinações substanciais constituem o elemento fatídico da tragédia grega, fazem dela o que ela é. O fim do herói não é somente uma consequência de seus atos, é também sofrimento, ao passo que na tragédia moderna ele não é em suma tanto o sofrimento quanto a ação individual do herói. A tragédia moderna nos mostra como o herói, subjetivamente refletido, faz, por sua decisão individual, de sua vida sua ação. A tragédia moderna, baseada sobre o caráter e a situação, esgota na réplica todo o imediato e, por conseguinte, não tem nem o primeiro plano, nem o fundo épicos da tragédia grega. Nesta, a culpabilidade forma um elemento intermediário entre o agir e o sofrer, é nisso que reside a colisão trágica. Os tempos modernos (ou seja, cristãos) parecem ter elaborado uma concepção errônea do trágico; todo o elemento fatídico, todas as determinações substanciais, eles os traduziram em subjetividade consciente e em individualidade responsável. A partir daí — porque nossas categorias são cristãs, — o herói trágico conscientemente culpado se torna um ser mau e o mal se torna o conteúdo essencial da tragédia. Outrora, o indivíduo era considerado em função de seu passado ancestral, de sua família, da comunidade; ele participava do destino da raça. Hoje se assiste ao isolamento do indivíduo; e, assim como o cômico, característico do mundo cristão moderno, exprime o isolamento no seio desse mundo, assim acontece com o mal pelo mal e com o pecado.

Kierkegaard e Nietzsche formam a cabeça de Janus da consciência moderna: Nietzsche busca identificar a extrema consciência com a extrema necessidade, com o *fatum*; Kierkegaard conhece apenas a nostalgia do *fatum* enquanto nostalgia do imediato. Para ele, não há mais existência submissa às determinações substanciais, há tão somente uma existência no seio do pecado, na ignorância ou na plena consciência do pecado: é a posição inevitável, inelutável, a posição diante de Deus.

Mas a existência no seio do pecado, é o nascimento do eu individual — com

seus horrores, com suas alegrias e suas dores — o nascimento do eu sob o olhar inquisidor, terrível e amante de Deus.

O eu, «síntese de finito e infinito, é primeiro postulado; em seguida, para devir, ele se projeta sobre a tela da imaginação e daquilo que lhe revela o infinito do possível. O eu contém tanto de possível quanto de necessidade, pois ele é bem ele mesmo, mas deve vir a sê-lo. Ele é necessidade, pois que é ele mesmo, e possível pois que deve vir a sê-lo.
Se o possível derruba a necessidade e assim o eu se atira e se perde no possível, sem laços que o prendam à necessidade, tem-se o desespero do possível. Esse eu se torna então um abstrato no possível, se esgota debatendo-se sem no entanto mudar de lugar, pois seu verdadeiro lugar é a necessidade: devir si mesmo, com efeito, é um movimento no mesmo lugar. Devir é uma partida, mas devir si mesmo é um movimento no mesmo lugar» (3).

É assim que o problema aparece a Kierkegaard no momento em que, aspirando sair de uma vida intelectualmente dissoluta em que tinha sofrido fortemente a atração do proteísmo dos românticos alemães, parece-lhe que sua união projetada com Regine Olsen não é mais do que uma falsa saída: ele começa então seu exame de consciência: é o momento de *A Alternativa*, que começa a se configurar no *imediato erótico* e no *erótico musical*. Há uma afinidade profunda, de uma parte entre a nostalgia do imediato em Kierkegaard e a essência da música, e de outra parte entre Dom Juan, encarnação do imediato erótico, e a música, seu meio de expressão mais adequado.

«A genialidade sensual é inteirinha força, tempestade, impaciência, paixão; é algo de essencialmente lírico: entretanto ela não consiste num momento mas numa sucessão de momentos... donde seu caráter épico: ela é demasiado transbordante para que possa se exprimir pela palavra: ela se move constantemente no imediato... A unidade acabada dessa ideia e de sua forma adequada nós a encontramos no Dom Juan de Mozart e, precisamente porque a ideia de genialidade é tão infinitamente abstrata, porque o médium é tão abstrato, não é nem um pouco provável que Mozart possa jamais ter concorrente no porvir... Essa ideia de Dom Juan é tanto mais musical visto que a música aí não se exprime como acompanhamento, mas como a revelação de sua essência mais íntima. Eis porque Mozart, por meio de seu Dom Juan, se elevou acima de todos os imortais» (4).

O estado de alma inicial de Kierkegaard é um estado musical por natureza que sua consciência cristã objetivará progressivamente: esta aí apreende a perda da inocência, desse estado em que a alma está em união imediata com seu natural e cujo profundo mistério é que ele é ao mesmo tempo a angústia. Ora, se o eu kierkegaardiano conheceu essa angústia, geradora do pecado através de suas diversas fases, desde a angústia diante do nada, diante da possibilidade de poder, até a angústia diante do mal e diante do bem, formas da angústia refletida, ele pôde contemplar a figura do Dom Juan mozartiano como a personificação miraculosa da angústia substancial.

«...Como o olho pressente desde a primeira luminosidade o incêndio, assim o ouvido aos sons agonizantes dos violinos pressente o ardor apaixonado, diz ele da *Abertura* de *Dom Juan. Há algo de angústia nesse clarão: alguma coisa que seria engendrada na angústia no seio das mais profundas trevas: tal a vida de Dom Juan. Não é uma angústia subjetivamente refletida nele, é uma angústia substancial. Não é absolutamente desespero que a Abertura exprime, como se diz ordinariamente sem se saber o que se diz: a vida de Dom Juan tampouco é feita de desespero, mas da onipotência da sensualidade engendrada na angústia; Dom Juan é ele próprio essa angústia e essa angústia é precisamente sua alegria demoníaca de viver. Após tê-lo feito nascer assim, Mozart nos desenvolve sua vida nos sons dançantes dos violinos nos quais ele salta leve e furtivo por cima do abismo. Como uma pedra que alguém joga sobre a água de maneira que ela não faz mais do que raspar a superfície, por vezes fazendo alguns saltos leves, mas que desaparece sob a água tão logo cessa de saltar: assim dança ele por cima do abismo e jubila durante o breve repouso que lhe é concedido»* (5).

O eu kierkegaardiano, às voltas com sua própria necessidade em face do infinito do possível, conhece num estado extático a encarnação de suas possibilidades infinitas: Dom Juan, visão infernal e soberba, sonho insensato da consciência que busca eludir sua necessidade, — desafio a Deus no desespero de não poder escapar à condição de sua individualidade imortal. Até em suas observações estéticas quanto ao erro de certas interpretações de Dom Juan que individualizaram o herói, lhe deram uma realidade biográfica, o submeteram a contingências, Kierkegaard exalta a natureza essencialmente musical e portanto pré-individual de Dom Juan.

Ele não é, «por sua essência, nem ideia (ou seja, força, vida) nem indivíduo: ele ondula entre os dois. Ora, essa ondulação é a própria vida da música. Quando o mar está agitado, vagas espumosas formam toda sorte de figuras semelhantes a seres animados: parece então que são esses seres que sublevam essas vagas, quando na verdade é o movimento das vagas que os produz. Da mesma maneira Dom Juan é uma forma que se torna aparente sem jamais se condensar numa figura definida, indivíduo que não cessa de se formar sem jamais se concluir, e de cuja história não percebemos mais do que aquilo que nos conta o rumor das vagas» (6).

O Dom Juan mozartiano pertence aos estados anteriores a toda tomada de consciência, aí está sua temível potência de fascinação: Dom Juan é a forma suprema das metamorfoses do imediato erótico tais como Mozart as revelou a Kierkegaard.

«No primeiro estado, a cobiça (Querubim) não encontra seu objeto: ela o possui sem ter cobiçado e, por conseguinte, não chega a se exercer enquanto cobiça. No segundo estado (representado por Papageno) o objeto aparece como múltiplo: mas buscando seu objeto no múltiplo, a cobiça não tem objeto no sentido profundo: ela ainda não é determinada como cobiça. É no terceiro estado, em Dom Juan, que a cobiça se mostra absolutamente determinada enquanto cobiça: ela é, intensiva e extensivamente, a união imediata dos dois estados precedentes. O primeiro estado cobiçava idealmente o Um; o segundo o particular sob a categoria do múltiplo; o terceiro os confunde. A cobiça achou no particular seu objeto absoluto, ela o cobiça absolutamente... Ora, não se deve de maneira alguma esquecer que não se trata da cobiça de um indivíduo, mas da cobiça enquanto princípio...» (7).

Não é o sedutor refletido da categoria do interessante (Dom Juan de Molière, Lovelace, Valmont, Johanes de Kierkegaard), tipos que por serem sedutores completos, não buscam necessariamente variar ou aumentar a lista de suas vítimas, mas que são mais curiosos em relação à personalidade daquelas que se propõem a conquistar. Fazer entrar Dom Juan nessa categoria do interessante é compreender mal sua natureza mítica. Se o metemos na escola da astúcia e do estratagema, emprestamos-lhe «reflexão e esta lança uma luz tão crua sobre sua pessoa que ele sai imediatamente da obscuridade onde só era perceptível musicalmente». Seu gozo é então todo intelectual, encontra suas satisfações no plano ético; não goza mais senão de sua astúcia, foi-se o gozo imediato, os cantos se calam. Ora, o Dom Juan mozartiano é um sedutor na medida

em que sua sensualidade e nada além de sua sensualidade é o objeto de sua cobiça. Dom Juan cobiça e sua cobiça tem por efeito seduzir. Ele goza por satisfazer a cobiça e, se buscando um novo objeto após ter gozado, ele engana, não é que ele tenha premeditado a impostura: ele não tem o tempo de representar o papel do sedutor e é bem antes por sua própria sensualidade que suas vítimas foram enganadas. «...Mas cobiçando em cada fêmea toda a feminilidade, ele exerce essa potência sensualmente idealizante por meio da qual embeleza, amadurece e vence sua presa». A infidelidade do Dom Juan mozartiano consequentemente não deriva da estratégia dos sedutores morais: ela é inerente à cobiça e, enquanto o amor psíquico submisso à reflexão dialética da dúvida e da inquietude é sobrevivência no tempo, o amor sensual, infiel por essência, se esvanece no tempo, morre e renasce numa sucessão de momentos para achar assim na música sua revelação mais essencial.

«*Como o relâmpago brotado da nuvem escura, ele surge fora da seriedade insondável da vida, mais rápido do que o raio, em zigue-zagues mais selvagens, mas tanto mais seguro de atingir sua meta: escutemno se precipitar no eterno fluxo cambiante dos fenômenos, tomar de assalto as sólidas muralhas da vida: os leves sons dos violinos, o riso perolado da alegria, as jubilações do prazer, as felizes festas do gozo: ele se supera a si mesmo, sempre mais selvagem, sempre mais fugidio, escutem a paixão na fúria da volúpia desencadeada, o rumor amoroso, o murmúrio tentador, o turbilhão sedutor, o silêncio do instante...*» (8).

Dionisos: não era para Nietzsche a polimorfia original do eu chamada a renascer ao mundo? E assim Dom Juan para Kierkegaard: não celebrou ele no herói mozartiano a luta da polimorfia de sua alma com a consciência hostil cujos acentos ameaçantes percebemos desde a abertura? Não o descreveu ele do alto da própria consciência que exigia a morte da polimorfia cega? Dom Juan foi para ele a força elementar e informe que, detida fortuitamente em seu movimento e a ponto de se individualizar ao contato do objeto encontrado, recai em sua informidade primeira para retomar seu ritmo infinito: ele é, pois, como Dionisos, a expressão da melodia infinita na qual a alma de Nietzsche queria se fundir ao supremo grau da vontade: ele é a melodia infinita do possível que a alma de Kierkegaard escutava com uma nostalgia angustiada pelo sentimento de culpabilidade, com nostalgia ainda assim: a sonoridade alegre do herói mozartiano não lhe oferecia o espetáculo dourado de uma irresponsabilidade provisória?

«*...relançado à posição mais escarpada da vida, perseguido pelo rancor do mundo inteiro, esse Dom Juan vitorioso não tem outro refúgio senão um pequeno quarto afastado. Sentado na pontinha da báscula da vida, na falta de uma alegre companhia ele desperta em si mesmo a golpes de chicote todo seu prazer de viver. E a música muge com tanto mais furor porque ressoa no abismo acima do qual evolui Dom Juan...*» (9).

O próprio Kierkegaard tinha conhecido essa posição escarpada: à medida que se decidia no sentido da individuação, do «movimento sem sair do lugar» que é o «devir si mesmo», ele talhava de si mesmo por meio dessa decisão todas as possibilidades de vida estéticas e poéticas. Ora, acontece que sua união com Regine Olsen não teria podido jamais se desvencilhar do caráter do interessante por ter sido contraída no próprio seio das frivolidades intelectuais. Para possuir Regine no e segundo o eterno, era preciso renunciar a ela no tempo e romper: manobra que não podia se realizar sem

ironia: Kierkegaard tomava a máscara da infidelidade e o elemento temporal que é a música, expressão mais imediata da infidelidade fiel a si mesma, ia ainda uma vez voltar a ser o seu. É então que ao sair de uma paixão «feliz, infeliz, cômica, trágica», Kierkegaard aparece na atitude escandalosa de um Dom Juan da Fé. Pela recusa de se engajar no mundo existente e de nele consagrar seu amor pela instituição cristã do casamento, o eu, chegado à posição «diante de Deus», tinha convertido a infidelidade fiel a si mesma na fidelidade ao eterno: partido à deriva sobre o oceano de sua própria eternidade o eu kierkegaardiano prova então, como Dom Juan cantando a «ária do Champagne», uma «vitalidade interior tal que os mais diversos gozos da realidade são fracos em comparação com aquele que ele extrai de si mesmo»?
Sempre é verdade que, na *Repetição*, o eu devolvido a si mesmo entoa um hino de ação de graça, como se o possível sacrificado lhe fosse restituído em sua eternidade:

«*Sou de novo eu mesmo... meu barco segue de vento em popa... num minuto estarei de novo onde permanecia o violento desejo de minha alma, lá onde as ideias rugem com o furor dos elementos, onde os pensamentos são desencadeados no tumulto como os povos à época das migrações, lá onde reina em outros tempos uma calma profunda como aquela do Oceano Pacífico, uma calma tal que a gente se escuta a si mesmo falar desde que haja movimento no fundo da alma: lá, enfim, onde colocamos a cada instante nossa vida em jogo, para perdê-la e reganhá-la a cada instante... Eu pertenço à ideia. Eu a sigo quando ela me faz sinal e quando marca encontro comigo dia e noite: ninguém me espera para o almoço, ninguém para o jantar. Ao chamado da ideia, deixo tudo, ou antes, nada tenho a deixar... De novo a taça da embriaguez me é estendida: aspiro seu perfume: já percebo como uma música sua crepitação; antes, no entanto, uma libação para aquela que libertou uma alma que jazia na solidão do desespero: glória à magnanimidade da mulher! Viva o voo do pensamento, viva o perigo de morte a serviço da ideia, viva o perigo da luta, viva a solene alegria do triunfo, viva a dança no turbilhão do infinito, viva a vaga que me arrasta para o abismo, viva a vaga que me arrasta até as estrelas!*» (10).

Pierre KLOSSOWSKI.

NOTAS. — (1) *L'Alternative (Les stades de l'immédiat érotique ou l'érotique musical)*, citado segundo a tradução alemã de Pfeiderer, Iena, 1911, p. 57.

(2) *Id.*, p. 127.

(3) *La maladie mortelle* (*Le Traité du désespoir*), tradução francesa de Ferlov e Gateau, 1932, p. 99.

(4) *Les stades de l'imediat érotique...*, p. 51-2.

(5) *Id.*, p.118.

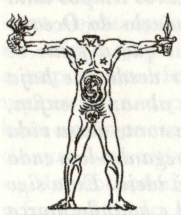
(6) *Id.*, p.84.

(7) *Id.*, p.77.

(8) *Id.*, p.94.

(9) *Id.*, p.122.

(10) *La Répétition*, tradução Tisseau, 1933, p.183.



ACÉPHALE

CULTURA E BARBÁRIE EDITORA

Publicação em fascículos dos 4 volumes da **ACÉPHALE** traduzidos ao português

NÚMERO 3/4
Desterro, 2014

Tradução
Fernando Scheibe

Diagramação
Alexandre Nodari

Conselho Editorial da Cultura e Barbárie
Alexandre Nodari, Flávia Cera,
Leonardo D'Ávila, Marina Moros e Rodrigo Lopes de Barros

www.culturaebarbarie.com.br | Florianópolis/SC

Esse terceiro número da **ACÉPHALE** foi impresso em gráfica própria e costurado manualmente no 104º aniversário de nascimento de Patrícia Galvão.